Al-Dirasat Al-Islamiyyah (Islamabad) 37:1-2 (2002)

"الفقه الأكبر" وإشكالية التأسيس لعلم الأصول
رؤية جديدة لنشأة "العلم ومقاصده في الإسلام"

عبدالمجيد الصغير

هناك مفارقة يلحظها كل مهتم بتاريخ العلم في حضارة الإسلام وتتمثل في أنه منذ بداية تدوين "العلم" في الإسلام (الحديث والسير والفقه...) والمشتغلون بها يبدون عناية ملحوظة بالتاريخ وبالحديث، ويلحون خاصة على وجوب أخذ العلم من حيثياته المعيشية وظروفه المجتمعية. وقد تجلّى ذلك في عنايتهم الفائقة بالخبر وتحقيقهم لمتنه و أسباب نزوله و وروده، كما عكس تلك العناية تشددهم في نقد الرجال وتتبع طبقاتهم وحصر مناقبهم. إلا أن المفارقة تبدو حين نلاحظ أن مسار العلم في الإسلام قد انتهى إلى طريق أصبح فيه التاريخ، وتاريخ الحدث العلمي بالتحديد، هو الغائب الأكبر، بل أصبح علم التاريخ ـ الذي هو أفضل إطار لفقه أسباب النزول ـ لدى بعض الفقهاء وعلماء الأصول علما مشبوها، لا ثقة بأصحابه ولا اطمئنان إلى أخبارهم، خاصة حينما تتلبسهم الأغراض السياسية، مما دفع بأبي بكر بن العربي (٥٤٣هـ) مثلا أن يوصم المؤرخين بكونهم "الطائفة التاريخية الركيكة"، التي تضع كتبها للملوك ولا تقصد وجه الحق في ذلك...

لعل في مثل هذا الموقف المتشكك في قيمة المعرفة التاريخية ما رسّخ في الثقافة الإسلامية إمكانية تقويم العلم ومعرفة طبقات رجاله والخوض في مناقبهم وتفصيل قضاياهم المعرفية في استقلال يكاد يكون تامًّا عن كل حديثٍ عن ظروفهم التاريخية وأحوالهم السياسية والاجتماعية.. وها هو الإمام الفخر الرازي لا يجد ما يعلل به نشأة علم الأصول مع الإمام الشافعي إلا بمقارنته ذلك مع نشأة المنطق مع أرسطو، دون أن يعرّج ولو بكلمة عما عسى أن يكون لحياة الشافعي الشخصية ولظروف بيئته المعيشية من تأثير ومساهمة في تلك النشأة لأهم علوم الإسلام. ولعل نفس الأمر يصدق على ذلك العلم الإسلامي الآخر، علم الكلام، الذي لا نجد حتى في تعليل مؤرخ في حجم ابن خلدون ما يشفي الغليل لتصور مشكلة النشأة تصورا يراعي العناصر الفاعلة في نشأة ذلك العلم الذي بلغ من أهميته أن

وصفه الإمام أبو حنيفة "بالفقه الأكبر" كل ذلك يجعل مهمة الدارس اليوم لنشأة "العلم" في الإسلام ولمختلف فروع الثقافة الإسلامية لا تخلو من صعوبة إذا أراد تناول قضاياها من خلال رصده لفترة النشأة ولعملية الجمع والتدوين أو عبر الوقوف على مظاهر الاستمرارية أو الاختلاف والخصُوصِية....

١- ليس بالأمر السهل وضع حدود فاصلة تقطع ما بين الفكرين، الكلامي والأصولي في الإسلام، ما دام هناك تداخل وتواصل بين العقدي والعملي في التجربة الإسلامية الأولى، واعتبارا كذلك للقدرة التي أبداها العديد من رموز "الثقافة" الإسلامية في الاضطلاع بالوظيفتين معا: وظيفة "المتكلم" ووظيفة الفقيه الأصولي. وسوف يدرك ابن خلدون أهمية هذا التواصل بين العلمين وينبّه إلى أبعاد تأثير الخطاب الكلامي في تطوير وإغناء علم أصول الفقه ذاته.

ولعل هذا التقارب والتداخل بين الفقه والكلام ـ ورغم حملات التشويه التي استهدفت هذا العلم الأخير من طرف مؤرخي الفرق ـ هو الذي حمل في وقت مبكر الإمام أبا حنيفة على اعتبار علم الكلام "فقها أكبر"[١]، بالمقارنة مع فقه الفروع خاصة، وذلك منه إشارة إلى ذلك التواصل والتداخل بين العقدي والعملي في الإسلام، وتأكيدا بالتالي على حاجة هذا العلم إلى مزيد "فقه" ودراية وفهم، وتنبيها كذلك إلى مبلغ ارتباط هذا العلم بالوسط "المعرفي" والسياسي في الإسلام. وبغضّ النظر عن نوعية "الموقف" الكلامي الذي يضفي عليه الإمام أبو حنيفة هذه الشرعية وعن تصوره لمضمونه، اعتباراً لخلفياته المقول عنها "سنّية"، فإنه يبقى "أن الخطاب الكلامي يقتضي بالأولى "فقها" دقيقا بمقاصده من شأنه أن يجعل صاحبه على دراية تامة ب "ما عمت به البلوى"، لا البلوى المتعلقة بشروط التكيّف الأخلاقية ولكنها البلوى الكبرى التي ارتبطت بمشكلة الخلافة، واستمرت إلى عصر أبي حنيفة ـ الشغل الشاغل للمجتمع الإسلامي ـ مما سينعكس أثره على علماء الكلام وعلى طريقتهم المؤثرة بدورها في علم الأصول.

نعم إن "الإنسان حيوان اجتماعي" وهو لذلك "كائن سياسي" إنها مقولة يونانية يستدل على صدقها وواقعيتها غالبا، من التراث الفلسفي والسياسي اليوناني، داخل النظام الأثيني خاصة. غير أننا لا نعدم دليلا قويا أيضاً على ذلك الصدق وعلى تجذّر واقع تلك المقولة، لو توجهنا بنظرنا شطر الفكر الإسلامي كله، منذ عرف نشأته الأولى في القرن السابع للميلاد. وهو فكر يظل بلا ريب، مستغلقا على الفهم إذا لم نأخذ بعين الاعتبار أبعاده السياسية ومواقفه الفكرية الطامحة، بالأصل أو بالتبعية، إلى تحقيق بديل أو بدائل سياسية، ولم يكن ممكنا إدراك "السياسة" كمجال وفضاء محيط بمختلف أصناف واتجاهات الفكر الإسلامي لولا أن هذا الفكر قد ترعرع في مناخ فكري احتلت "السياسة فيه المقام الأول ولعب الحوار والجدل والصراع السياسي الدور البارز في حركاته الاجتماعية،

الشيء الذي يجعلنا نقرن المقولة اليونانية السابقة بأختها الإسلامية التي جاءت على لسان الشهرستاني في قوله(٢): "وأعظم خلاف بين الأمة، خلاف الإمامة. إذْ ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة "دينية" مثلما سُلَّ على الإمامة في كل زمان!" وما كان بالإمكان أن تسلّ السيوف من أجل هذه الإمامة (السلطة السياسية) لولا اعتقاد راسخ بضرورة "السلطة" في التغيير الإجتماعي، ولولا تجربة سياسية وإعداد سياسي سابق، عاشهما حاملوا تلك السيوف، منذ أن أصبحوا ينتمون لمجتمع، واحد و "لأمة" أصبحت موحّدة تحددت هويتها تجاه المجتمعات والأنظمة السياسية الأخرى المجاورة. كنقيض وبديل لها على المستوى العقائدي والممارسة الأخلاقية والسلطوية أيضاً.

٢- ما نود التأكيد عليه في هذه المقدمة، كون علم الكلام الذي ساهم رجاله في تطوير نظرية الأصول والتقعيد للتشريع، ان ذلك "العلم" لم يكن إلا وليدا شرعيًا للمجتمع الإسلامي. هذا الأخير الذي كان يسير سيراً حثيثاً نحو "الاختلاف" والاصطدام. وإذا كان المسلمون قد ألفوا من القرآن والسنة توجيه الاهتمام بإنشاء المجتمع الجديد، والحفاظ على وحدة الصف، والتحذير من الفرقة والتخاذل ... فإن الاختلافات السياسية، سواء على منصب الحكم أو توزيع الأموال، اضطرتهم إلى ذلك الطريق، طريق المواجهة الفكرية والاختلاف، ومعلوم أن هذا الاختلاف لم يشمل العقائد و "دقيق الكلام" إلا في مرحلة متأخرة نسبيا بعد أن ظلّ المشكل السياسي يشكل بؤرة الصراع وأساس الافتراق الذي سلّت بسببه السيوف ويبدو لنا أن هذا هو ما لم يرد أن يفهمه بعض الفقهاء والمؤرخين، ممن عارضوا قيام "علم الكلام" في الإسلام، وطعنوا في "شرعيته" حين اعتبروه ظاهرة غير سوية، ما دام الجدل في "العقائد" كان منعدما في صدر الإسلام وزمن النبوة وفترة الخلافة، وبالتالي فهو "علم" فاقد للشرعية ولا مبرر لقيامه. وقد جمع السيوطي في كتابه **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**(٣) مجموعة من مواقف السلف والفقهاء الذين لم يروا في علم الكلام سوى مجرد ترف فكري يبحث في شؤون العقيدة، ويغري بالجدال فيها، ويبعد الناس عن الاهتمام بالعمل ... متناسين بأحكامهم هذه، أن الاختلاف في العقائد النظرية نشأ داخل علم الكلام بكيفية عرضية نتيجة الاختلاف في الأمور السياسية وفي مشاكلها العملية. بل إن الإمام مالك لا ينتقد الاشتغال بعلم الكلام إلا باعتباره إياه ترفا فكريا لا فائدة عملية ترجى منه. مبررا نقده على حدّ قوله "الكلام في الدين أكرهه، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل" ولا نملك من جهتنا إلا أن نستغرب لمثل هذا التحول الحاصل لدى أولئك النقاد، وكتاب **الملل والنحل** خاصة، لمفهوم علم الكلام. وهو تحوُّلُ قلَّب المعنى الأصلي لعلم الكلام، وأحدث تغييرا جذريا في طبيعته، من حيث أنه صار موقفا مضادا للفعل وللعمل، بينما هو في طبيعته وتشكله كان موقفا سياسيا وبالتالي موقفا عمليا، إنه بالفعل كان موقفا "كلاميا" ولكنه كلام في السياسة وفي

"الكبائر" السياسية خاصة، لا في العقائد والظن الغالب أن هذا الخلط بين الكلام في السياسة، والكلام في العقائد، علاوة على كونه يعكس افتقادا لوعي تاريخي وغفلة عما مارسه رجل السلطة من تشويه مقصود بترويجه أن المتكلمين يتكلمون في "الدين" (أي العقائد)، إن ذلك الخلط حجب عن العديد من الفقهاء الأبعاد الحقيقية لاصطدام بعض أوائل المتكلمين مع السلطة السياسية، وهو الذي أدى بالتالي إلى سكوت أغلب أولئك الفقهاء عن إدانة العنف الذي قابل به الولاة السياسيون المواقف السياسية لأولئك المتكلمين، يرجع هذا السكوت من جانب الفقهاء إلى غفلتهم عن الأبعاد السياسية الواضحة التي أطرت تلك المواقف الكلامية وأعطتها معانيها الأولى. سوف يستغل رجل السلطة السياسية هذه الغفلة من جانب الفقهاء ليجهز على خصومه بحجة حفظ الدين والعقائد من زيغ أصحاب "الأهواء والملل والنحل"[٤].

٣- من ثم وجب التنبيه إلى أن التعاريف المعطاة في كتب الفرق لـ "علم الكلام" ومحاولتها إيجاد تعليل لسبب هذه التسمية، تغفل مطلقا هذا الطابع السياسي الذي يرجع له الفضل في نشأة ذلك العلم. حيث لا تلح تلك التعاريف إلا على الجانب الاعتقادي الذي لم يظهر في الواقع التطوري لعلم الكلام إلا لتبرير المواقف السياسية (= الكلامية) المتخذة مسبقا وكأن تلك التعاريف، في تأكيدها على الجانب العقدي أو الميتافيزيقي[٥]، إنما تعرّف لنا علم الكلام كما صار في عصر متأخر لدى رجال لم يعودوا طرفا في النزاع السياسي حول السلطة، بقدر ما صاروا مجرد مُمدِّين إديولوجيين للسلطة المترسخة وللقوة السياسية القائمة.

في هذا السياق لا بد من الاعتراف بنسبية التعريف المشهور المقترح لعلم الكلام من قبل ابن خلدون، حيث عرّفه بأنه "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"[٦]. وهو تعريف يتكئ فيه صاحبه على ما أورده الغزالي بشأن علم الكلام في **المنقذ من الضلال**[٧] وفي سائر الأحوال تظل النشأة السياسية غائبة في جل تلك التعاريف. دليلنا على ذلك أيضاً أن ابن خلدون، رغم حسّه التاريخي المعروف، ورغم استناده عليه بصدد تعليله لنشأة التصوف في الإسلام[٨]، فإنه قد علل علم الكلام بقوله عن مواقف الصراع والخلاف بين الفرق الكلامية أنّ: "أكثر مثارها من الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل وزيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام"[٩].

وبذلك ندرك أن الطابع السياسي الذي أطر نشأة علم الكلام كان هو الغائب الأكبر في مثل تلك التعريفات لطبيعة العلم وغرضه المنوّه به. وهي تعريفات تعكس تواري "المتكلم" إلى الظلّ، بعدما كفّ أن يكون طرفا معنيا أو مشاركا في النزاع السياسي الذي يرجع إليه الفضل في نشأة هذا العلم. وإذا

كان من شأن تعريف العلم، أن يميّزه عن بقية العلوم الأخرى ويحدّد طبيعته، تبعا لذلك، فإن جل التعاريف المقدمة لعلم الكلام لا تدل على طبيعته ولا توقفنا على حقيقة موضوعه وأصل نشأته.

ويبدو لهذا السبب أن تسمية علمنا بعلم "كلام" لا تحيل إلى طبيعة المجال العلمي الذي يقع في دائرة اهتمامه. كما تدل على ذلك تسمية بقية العلوم كالفقه والنحو والطب والفلك ـ فعوض التأكيد على "المجال" فإن اصطلاح "علم الكلام" يشير بالأولى إلى المنهج أو الأسلوب المتبع في تناول موضوعات هذا العلم. إذ يبدو لنا أن اتخاذ الكلام والحوار والمناظرة كأسلوب مفضل بل وضروري للخوض في ذلك المجال ومواضيعه المختلفة من شأنه أن يقربنا لإدراك طبيعة هذا المجال ذاته. ومعلوم أنه لا يمكن اعتماد "الكلام" أكثر من اللازم، ولا بالأولى الاقتصار عليه في مجال كالفقه أو الطب أو الفلك مثلا: ولكن هذا الكلام، بالمقابل، مطلوب إلى حدّ بعيد حينما يشعر الإنسان بالحاجة التي تدفعه إلى الدخول مع الآخرين في جدال ومناظرة حول مشاكله الاقتصادية والاجتماعية واختياراته السياسية المتسمة غالبا بالاختلاف والصراع، وهما اللذان يفرضان ضرورة الكلام واصطناع المناظرة والجدال.

ومهما تكن أسباب تلك التسمية ومبرراتها، فإن جُلّ المشتغلين به ـ خاصة في مرحلة التأسيس ـ قد صرحوا، عبر ممارستهم للكلام والمناظرة بارتباطهم المبدئي بالسياسة وبمشاكلها. ومن ثم كان "علم الكلام" في آخر التحليل واعتمادا على طبيعة مفاهيمه الأولى استجابة لوضعية ذات طبيعة سياسية ـ اجتماعية قبل أي شيء آخر: تمثل إطارها التاريخي في "التجربة الإسلامية" الأولى، وما خلفته من تغيير في البُنَى الاجتماعية والاقتصادية للعالم القديم وعلى أنقاضه، وتمثل إطارها الفكري والنظري في "النص" القرآني الذي رأوا فيه تقنينا لذلك الواقع، ومصدرا لمشروعية رسالتهم الفكرية، وتنويعا لمجالهم الجديد، خاصة وقد عرفوا جيدا أن هذا "النص" حينما حضر في بيئته الأولى، أثبت حضوره قبل كل شيء، ككلام مسموع يواجه أسئلة واعتراضات، ويدخل في حوار وجدال مع فئات متباينة ومخالفة من الناس، ويبشر في كل ذلك ببديل فكري واجتماعي لا تخفي مستلزماته السياسية، من ثم أدرك المتكلمون أن مهمتهم يجب أن تكون في جوهرها، استمراراً لتلك التجربة المتمثلة في ذلك البديل، سواء في صورتها التاريخية ـ الاجتماعية أو في قيمها الفكرية و "الثقافية".

٤ــ وإذا كان من المحتمل أن تحيل تسمية علمنا هذا إلى الاعتراف بجدلية "المعرفي" و "السياسي" فإن رؤيةً "مجهريةً" قريبةً لبعض نماذج تلك المواقف الكلامية، من شأنها أن تُبرِز بكيفية أخرى، وواضحة أيضاً، العلاقة الجدلية بين الكلام والسياسة وأبعاد مشكلة السلطتين المعرفية والسياسية في الخطاب الكلامي. لسنا واجدين لتوضيح ذلك خيرا من فكر "المعتزلة" الذين عملوا على صياغة "مذهبية" نظرية لمواقفهم ولكنها ظلت مع ذلك صياغة ترتاع في مجال سياسي واضح. فقد

شكل "مجتمع المدينة" - وهي عاصمة الخلافة المجهضة - أهمية قصوى: نظرا لاضطلاعه بأحداث أصبحت رمزا لرفض الظلم السياسي المتفشي مع "خلفاء بني أمية، مثلما أصبحت "البصرة" مركزا لاستقطاب العديد من "الموالي" ذوي الأصول الفكرية والاجتماعية المتباينة، الذين صاروا يتطلعون إلى البحث عن نظام جديد للولاء، يتجاوزُ حدود الروابط القبلية القديمة ويشرئبُّ إلى اتخاذ "العقيدة" والفكر والقيم قاعدة كافية في الانتماء إلى "الأمة"(١٠)، في نفس الوقت الذي نشط فيه الأمويّون في نشر تغطية إديولوجية لتبرير سلطتهم الجديدة، خاصة تجاه مجتمع المدينة. وهي تغطية تقوم على "استراتيجيتين" اثنتين: أولاهما نشر مفهوم الجبر، كعقيدة بين الأتباع والمعارضين، وثانيهما إغراق مجتمع المدينة، خاصة، بكل وسائل اللهو والمجون، لإلهاء شباب "المدينة" وتفريقهم عن متزعمي المعارضة السياسية والعسكرية. ولعل في هذا ما يفسر ازدهار "أدب الغزل" المكشوف إبان هذا الوقت في ذلك المجتمع.

ولا أدل على أهمية المجال السياسي بالنسبة للعلم المعتزلي، من أن أغلب المحن السياسية في هذا العصر كانت تتركز في المدينة والبصرة، وهما موطن الاعتزال، بالإضافة إلى مكة والكوفة. وإطلالة سريعة على **كتاب المحن** للفقيه أبي العرب التميمي(٢٣٣هـ) توضح ذلك بشكل مثير للاستغراب. ولعل فيما أوقعه الخليفة يزيد بن معاوية بمجتمع المدينة يوم "الحرّة" لكَافٍ وحده للدلالة على تصميم هذا المجتمع على الرفض والمقاومة، بمثل ما يدل ذلك على مدى البطش الذي استخدمه والي المدينة، مسلم بن عقبة، الذي كان يغري جنده بهتك أعراض نساء المدينة وبقطع رؤوس الصحابة مقابل جوائز مالية(١١) ... كما أن فعل والي الأمويين الحجاج بن يوسف يوم معركة "الجماجم" بأنصار عبد الرحمن ابن الأشعث (٢٨٥هـ) وهم من "القرّاء" وكبار التابعين، قد سارت بذكره الركبان.

والجدير بالذكر أن ثورة "القرّاء"(١٢) بزعامة ابن الأشعث تمثل تصميم حاملي "الكتاب" والمتعاطين" للعلم على مواجهة صاحب السيف وإرغامه على الخضوع للعلم وللكتاب باعتباره مصدرا للشرعية وللسلطة. وإنَّ في سلسلة "الخروج" على السلطة السياسية، تلك السلسلة التي ابتدأت خاصة بخروج الحسين بن علي، ما يؤكد حضور "نموذج" الخلافة العادلة لدى جل متزعمي ذلك الخروج، وإدانتهم لافتقاد "الشرعية" في السلطة السياسية القائمة، كما يؤكد ذلك ولاء العديد منهم "لمدرسة" أنشئت في المدينة، قامت على أساس ترسيخ هذا "العلم" الذي يؤكد على إعادة الشرعية المفتقدة، وينبّه إلى خطورة الانسياق لحكم الواقع المفروض بالقوة والحديد. وقد تطلّب تسجيل أبي الحسن الأشعري لهذه الحركات من الرفض السياسي، والمنطلقة خاصة من المدينة والبصرة والكوفة ومكة، وهي المدن التي ارتبطت أكثر من غيرها بتاريخ الخلافة الراشدة وعوضت عن ذهابها منها بتعاطي

"العلم" المكرس لمبادئها: اقتضى منه ذلك تخصيص خمسة عشرة صفحة كاملة من كتابه **مقالات الإسلاميين**[١٣]. وما هو جدير بالانتباه، ذلك العنف الذي واجهت به السلطة السياسية أولئك الذين لا يزالون خاصة، يحلمون بنموذج الخلافة الراشدة، ويحرصون على فرض سياسة "الشرعية" تقوم على أساس تقديم "العلم" على "السيف" وبذل النفس في سبيل ذلك، كما قال أحد أولئك يوما للخليفة المنصور العباسي: إن في القلب حرارة، لا يُسكِّنها إلا برد العدل أو حرّ السيف[١٤] وغني عن التوضيح أن هؤلاء الطاعنين في شرعية السلطتين الأموية والعباسية كانوا يلتمسون سلاح "علمهم" في تلك المواجهة من نفس المفاهيم والمصطلحات التي أصّلها الإسلام منذ نشأته[١٥].

هكذا إذن شعر أولئك المهزومون سياسيا وعسكريا بضرورة إعادة إنشاء بديلهم السياسي، لكن هذه المرة يتجه القصد إلى إنشائه على المستوى النظري والمعرفي، وذلك عن طريق تدارس "العلم" وتنظيم حلقاته، خاصة إذا علمنا أن للعلم سلطة متميّزة في بنية الثقافة الإسلامية ووقْع خاص بين "الجمهور"، من الأمة... ولذلك لا نستغرب، بعد تلك السلسلة من المحن والملاحقات السياسية، أن تبرز في الإسلام أول مدرسة لبث هذا "العلم" في مركز المعارضة السياسية، وهي المدينة، ثم البصرة حيث ظهرت مدرسة بالمدينة على رأسها محمد بن علي بن أبي طالب (= ابن الحنفية). وتولى رءاستها بعده ولداه الحسن وعبد الله. وفي نفس الوقت ظهرت مدرسة البصرة برءاسة الحسن البصري[١٦]. ولا نستغرب أن يكون على رأس مدرسة المدينة محمد بن الحنفية بعد أن رأى بأم عينيه مصرع أخويه الحسن والحسين، فغدا نشر "العلم" بالنسبة إليه تعويضا عن هذه المحن السياسية، وكان حتما أن يتضمن هذا العلم "مفاهيم" عن الرعية المجهضة ويؤكد على سلطتها المفتقدة. وسوف ينجح واصل بن عطاء، بعد أن يمرّ بهاتين المدرستين ويتتلمذ على شيوخها ويتغذى من علمهم، في أن يكون أشهر خلية فكرية حاولت أن تجد في تعاطي ذلك العلم وتدارسه ـ وقد كان علما شديد الاتصال بمشاكل العصر ـ متنفساً لتحقيق الشرعية المفقودة وتحقيق بديلها المجهض على المستوى المعرفي والنظري.

ولا أدل على قيمة المدرستين المذكورتين وعلى طبيعة "العلم" المنوّه به لديهما من أن "القدَريّين" الذين مهّدوا للاعتزال، قد مروا هم أيضاً من المدرستين، وفي رحابهما قاموا ينددون بإديولوجية الجبْر الأموية، وينشرون القول بالاختيار كنقيض معرفي وسياسي لتلك الإديولوجية. وهذا ما يجعلنا نلاحظ أن المفاهيم والمصطلحات المتداولة بين روّاد المدرستين كانت محمّلة بدلالات سياسية ستنعكس على علم الكلام المعتزلي. وذلك من قبيل مفهوم الخروج والخلافة وأئمة الجور وسفك الدماء وأخذ الأموال والملوك... وكمفاهيم الاختيار والجبر والكفر والفسق والكبيرة.

من المؤكد إذن أن حضور البعد السياسي في الظاهرة الإسلامية الأولى، وتداخل العقدي

والسياسي فيها، أمر قررته نصوصها وأكدته تجربتها التاريخية، وعكسته بالتالي المواقف الكلامية التي لم تكن في مراحلها الأولى ـ خاصةً ـ "لاهوتا" ولا تَرَفاً فكريا، بل إن الخطاب الكلامي، بمنهجه الجدلي ومواقف رجاله العملية، كان "كلاما في السياسة" وانعكاسا لوضع قائم، واستمراراً لنفس النهج الذي دشّنه الإسلام في المجتمع العربي، والقائم على تأسيس النقد وتأصيل المفاهيم...

٥- وإذا كان علم الكلام قد ساهم بهذا في ترسيخ تقاليد سياسية متميّزة، فإنه في آن واحد لم يكن أقل إسهاما في ترسيخ تقاليد معرفية غذّت "العلم الإسلامي"، اعتبارا لكون المتكلم، بمختلف اتجاهاته، قد حرص دوما أن ينتسب إلى "أم العلوم" في الإسلام ـ الفقه ـ ويدلي بنصيبه في تطويره وإغنائه، حتى لا يكاد يحصل التمييز بين شخصية المتكلم وشخصية الفقيه بصدد العديد من أقطاب "الكلام" في الإسلام.

إن هذا التداخل بين النوعين من المعرفة في الإسلام وبين الصنفين من الشخصية الحاملة لهما، سيمكّن علماء الكلام، خاصة منهم رجال الاعتزال، من ترسيخ أسس "السلطة المعرفية" في الإسلام، وذلك بفضل اضطلاعهم بمهمة مزدوجة: فمن جهة، ساهم علماء الكلام في ترسيخ جملة تقاليد سياسية حتى بين أوساط فقهية لا تتبنى في الظاهر مذهبا "كلاميا" معيّنا، أو أنها تقف من الاعتزال خاصة، موقفا معارضا. ومن جهة ثانية، فإن ذلك الموقف العملي سيجعلهم، على المستوى النظري، يساهمون بحظ وافر ويقومون بدور ريادي في تطوير أصول الفقه: "كعلم" يجدد ضوابط السلوك مثلما يؤسس أصول التفكير في الإسلام. بل إن مساهمة المعتزلة بصدد هذا الميدان الأخير سينعكس أثره حتى على العديد من علماء الأصول، خارج المذهب المعتزلي، الذين لم يتأخروا في تبني جوهر الأطروحات المعتزلة بخصوص هذا العلم الإسلامي الأصيل.

فرغم تشدد الحنابلة المعروف في هذا الصدد، فإن الفقيه الحنبلي الكبير علي ابن عقيل (١٣ه‍) لم يستطع الاستغناء عن "منهج" المعتزلة الكلامي والأصولي، حيث نراه يبرر رفضه الانصياع لأمر زملائه ـ في المذهب ـ له بهجر أسس الفكر المعتزلي، بأن ذلك من شأنه أن يحرمه علما نافعا، والجدير بالذكر أن ابن عقيل قد تتلمذ على محمد الكرخي المعتزلي (٤٨٧ه‍) تلميذ شيخ معتزلة عصره أبي الحسين البصري صاحب **المعتمد في أصول الفقه**[١٧] وقد انتبه ابن خلدون بهذا الصدد إلى مبلغ تأثير الأدبيات الكلامية في تطوير وإغناء علم أصول الفقه، خاصة مع المعتزِليَّيْن القاضي عبدالجبار وتلميذه أبي الحسين البصري، إضافة إلى الأشعريَيْن إمام الحرمين الجويني وتلميذه الغزالي، كما نراه يشير إلى أن ازدهار "أصول الفقه" وتهذيب مسائله وتمهيد قواعده العقلية قد تمّ بفضل أعمال هؤلاء الأربعة والتي صارت موردا لكل أصوليّي الإسلام، مما حمل ابن خلدون على أن ينعت تأصيل هؤلاء

المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، لعلم الأصول بـ "طريقة المتكلمين"[١٨]، وهي الطريقة التي شملت الشافعية والمالكية والحنابلة، مقابل "الطريقة الفقهية" التي اشتهرت بين الفقهاء الأحناف...

ولا أدل على بعد تأثير "طريقة التكلمين" هذه، خصوصا في صورتها المعتزلية، من استهلال أبي إسحاق الشاطبي حديثه عن المقاصد الشرعية بـ "مقدمة كلامية"، على حدّ تعبيره، مدافعا فيها عن وجوب تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح، رافضا هناك الموقف الكلامي لأغلب الأشاعرة حول نفي تعليل أفعال الله، جانحا بذلك إلى رأي المعتزلة المعروف حول مشروعية ذلك التعليل، محتجا بكون أغلب علماء الأصول المتأخرين قد مالوا إليه وقالوا به[١٩]، مثلما مالوا إلى رفض الأطروحة الأشعرية الأخرى حول "تكليف ما لا يطاق"، وقالوا بالبديل المعتزلي فيها.... [٢٠].

وبذلك يكون علماء الكلام سواء بمواقفهم السياسية أو الفكرية، قد ساهموا بكيفية مباشرة في تأصيل علم الأصول وإغناء مباحثه، مما يعني أنهم بذلك قد ساهموا أيضاً في توضيح أسس "السلطة المعرفية" التي ستجعل أصحابها يشعرون أنهم "الموقعون عن رب العالمين" وليس مجرد موقعين عن السلاطين.

لهذا، وفي ضوء هذه العلاقة الجدلية بين المعرفي والمجتمعي، وعوض التساؤل التقليدي، كيف تطورت فكرة الأصول ونشأ منطق التشريع حتى وقت نضجه مع الشافعي (٢٠٤هـ)، ربما كان من الأنسب التساؤل عن دلالة الخطاب الأصولي ومقاصده خاصة في صورته التأسيسية عند الشافعي، ولا تفهم هذه الدلالة أو القصدية بمجرد ـ الوقوف على تاريخ الأفكار و "تطور الاجتهاد" وتنظيم منطق التشريع، كما فعل مثلا ابن خلدون، قديما، أو كما فعل حديثا الشيخ مصطفى عبد الرازق ومحمود الخضري ومحمد الحجوي، وسارت على نهجهم كتب تاريخ التشريع الحديثة والمعاصرة[٢١]. كما أن ذلك لا يتم أيضا بمجرد اعتبار نسبة علم الأصول للفقه كنسبة المنطق للفلسفة، كما قال الفخر الرازي قديما، ولا بالأولى الاكتفاء بملاحظة صُوريّة محضة لعملية التأسيس لعلم الأصول، واعتباره من ثم مجرد "تقنين للرأي" وتعقيد له... بل نظن، بعكس هذا وذاك أن في تاريخ دولة الخلافة، وفي المواقف الفعلية للفقهاء والمتكلمين من ممارستها ومن فلسفتها الشائعة عن الحكم، ما يسلط الأضواء لفهم آخر لمقاصد هذا العلم المعلنة والمضمرة، خاصة في صورته المكتملة منذ الإمام الشافعي، الذي جاء بعد فترة استقرت فيها وتوضحت معالم الأسلوب السياسي "السلطاني" الذي سلكته دولة الخلافة، وتميّزت بالتالي مواقف وقناعات "رجل السلطة" من مواقف وقناعات "رجل العلم في الإسلام"، مما استدعى من هذا الأخير التعجيل بتحقيق إجماع بين "العلماء" حول رأي لتقنين سلوك وأفعال رجل السلطة، قبل أي أحد آخر، مع محاولة ضبط أحكامه وأوامره، بعد إناطة هذه المهمة بعلم أصول، لذلك أصبحت تكمن وراءه رغبة واضحة في ضبط و تحديد جملة مفاهيم إجرائية تتميّز بقدر كبير من "السيُولة" من

قبيل مفهوم: الطاعة، والأمر والنهي، والشرعية، والجماعة، والواجب.. وذلك بعد أن اشتدت وطأة مطالبة رجل السلطة بضرورة الطاعة المطلقة، وبعد أن كثرت أوامره باللين أحيانا والقوة والعنف أحيانا كثيرة.

وفي اعتقادنا فإن ما تعكسه أدبيات رفض القضاء لدى العديد من الفقهاء وفرارهم من وجه السلطان خوفا من تقلده، منذ وقت مبكر من تاريخ الإسلام وعبْر فترات طويلة، ليقوم دليلا صارخا على إصرار رجل العلم في الإسلام على الاحتفاظ بتلك المسافة بينه وبين رجل السياسة، مفضّلا الاحتفاظ بنفوذه المعرفي بعيدا عن متابعة السلطان، مستقلا عن قيوده وشروطه وعن وصاية "والي المظالم" وهيمنته، وليس بدعا أن يستهل أبو عبدالله الخشني القيرواني (٣٦١هـ) كتابه **قضاة قرطبة** بـ "باب من عرض عليه القضاء . فأبى" حيث نجد من الفقهاء من تمادى في الرفض والنفور، بينما اضطر آخر للهروب بنفسه، وهُدِّد ثالث بتطليق زوجته ثلاثا، كل هذا بالرغم من أسلوب الإغراء ثم التهديد والامتحان الذي سلكه رجل السلطة معهم[٢٢]. ويرى صاحب **كتاب المحن**، وهو من أهم المصادر القديمة في هذا النوع من الأدبيات الفقهية، أن الخليفة أباجعفر المنصور قد سقى بيده الإمام أبا حنيفة النعمان السُّمَّ "فمات من تلك الشربة"[٢٣] ولا يخفى على الباحث تلك العلاقة الرابطة بين واصل بن عطاء وزيد بن علي، الذي تتلمذ لواصل، وأبي حنيفة النعمان الذي تتلمذ لزيد بن علي، بل أيد ثورته الكبرى بالمال والدعوة. وعقب فشل تلك الثورة حاول الوالي هشام بن عبد الملك اختبار "ولائه" السياسي بدعوته تولّي القضاء أو بيت المال، وحين رفض ذلك ضربه، بل إن أبا حنيفة لم يتأخر عن تأييد ثورة محمد بن عبد الله (النفس الزكية) على عهد الخليفة المنصور العباسي. ولذلك يحكي تلميذ أبي حنيفة زفر بن الهذيل رواية تلتقي مع ما في **كتاب المحن**، مضمنها أن المنصور استقدم إليه أبا حنيفة "فعاش خمسة عشر يوما، ثم سقاه السُّمَّ فمات". والجدير بالإشارة أن الخليفة المنصور أصرّ بنفسه أن يتقدم جموع المشيّعين لجنازة الفقيه الكبير ويصلّي بهم صلاة الجنازة[٢٤] على قتيله.

ولم يكن أمام الفقيه للإفلات من مثل هذا المصير المأساوي سوى التواري عن الأعين وكثرة التنقل في البلاد، كما وقع لسفيان الثوري، أو التعلّل بأهوى الأسباب المانعة من تقلّد هذا المنصب. وقد احتجّ الليث بن سعد، الفقيه المصري المعاصر للإمام مالك، بقوله للخليفة المنصور[٢٥]: "إني أضعف عن ذلك إني رجل من الموالي" وحسب **كتاب المحن** فإن لجوء بعض الفقهاء إلى التظاهر بالبَلَهِ والغباوة حتى يفلت من تقلّد منصب القضاء لم يكن لينطلي على رجل السلطة، وقد فرَّ أحدهم يوما من وجه الحجاج بن يوسف، بعد أن عرض عليه هذا الأخير القضاء، وألقى بنفسه في نهر الفرات، فأسرع

أعوان الحجاج إلى انتشاله من النهر وصلبوه جزاء امتناعه[٢٦] الذي لم يكن يُفسَّر آنذاك إلا باعتباره موقفا سياسيا يظهر عدم رضى رجل العلم عن السلطة القائمة.

من جهة أخرى، لا يفوتنا أن نلاحظ أنه في مجال الرغبة في إثبات هذا النوع من السلطة في الإسلام، ورغم حدة الخلافات "الكلامية" بين المذاهب والفرق التي كان ينتمي إليها علماء الأصول، فإن ذلك لم يكن حائلا بينهم وبين استفادةِ بعضهم من بعض في مجال شكّل الأرضيةَ الأساس المشتركة بينهم، ألا وهي أرضية منطق أصول الفقه، حيث أنهم ـ رغم تلك الاختلافات الكلامية كانوا في الأغلب ـ ينتمون إلى مذهب أصولي واحد. وها هو القاضي عبد الجبار المعتزلي، فقد كان يشترك مع خصومه الأشاعرة في الأخذ بالمذهب الأصولي الشافعي. كما أن تلميذه أبا الحسين البصري المعتزلي، قد تتلمذ عليه في الأصول ابن عقيل الحنبلي، كما استطاع أن يجعل من كتابه الأصولي، **المعتمد**، عمدة الدراسات الأصولية المنظمة سواء لدى الأشاعرة من الشافعية أو لدى غيرهم، تماما كما صار كتاب **الكشاف** للزمخشري المعتزلي، حجة في باب "التفسير" لدى سائر المشتغلين بهذا العلم .... ولا تخفى دلالة هذا الالتفات حول "المنطق الأصولي" والالتزام به رغم الاختلافات الأخرى، التي ربّما اعتبرت جزئية وعرضية، خاصة حين يقتضي الموقف مواجهةً مع منطق آخر، منطق رجل السياسة، الطامع في الإفلات من كل مراقبة، وفي التفرد بالأمر والتحليل والتحريم.

ويجدر بهذا الصدد أن نفتح قوسين لنشير إلى وجوب التقليل من الخلاف الذي تريد بعض الكتابات المدرسية تعميقه بين ما سمي "بمدرسة الحديث، ومدرسة الرأي". إذ نرى أن هذا الخلاف لم يكن ليلمس الأرضية الأصولية المشتركة التي تمسّك بها أقطاب المدرستين المَعنيتين تلك الأرضية التي أسس قواعدها الأولى الإمام الشافعي.

وخلافا لما تُردِّده بعض الكتابات المعاصرة[٢٧] من كون الإمام أبا حنيفة، مثلا، لم يكن ليعير كبير اهتمام للخبر وللحديث، مقابل "إفراطه" في استخدام الرأي ... نلاحظ مع ابن خلدون أنه لا سبيل إلى هذا الفهم بخصوص أولئك الرواد المؤسسين، ما دامت الشريعة إنما تؤخذ من الكتاب والسنّة معاً. وكل إهمال أو قِلّة اكتراث بأحد هذين الأصلين لا يعني داخل الثقافة الإسلامية سوى السقوط في الاستبداد بالرأي، وشطط في التأويل والفهم. بل إن تشديد مدرسة أبي حنيفة في قبول الخبر أو الحديث هو في ذاته إعلاء من شأن هذا "النص" الذي أكد على خطورته الإمام الشافعي، وفي ذلك اعتراف بوجوب التزام العقل مقاصد ذلك النص وطرق بيانه.

وفي أخذ المدرستين المذكورتين معا بمنهج "الجرح والتعديل" دليل، عند ابن خلدون، على التقائهما في الالتزام بأصول مشتركة، وعدم اختلافهما إلا من حيث ظروف البيئة حيث لم يكثر

"الحديث" في الحجاز ويقل في العراق إلا بسبب استقرار الصحابة طويلا في المدينة، وانشغال من انتقل منهم إلى العراق بالجهاد، علاوة على توفّر العراق على الأسباب الـتي عمقت مشكلة "الوضـع"(٢٨)، مما ألحق خطرا كبيرا على الحديث كنص مؤسس ومبيّن للقرآن. ولذلك فـ "الإمام أبو حنيفة إنما قلّت روايته لمّا شدّد في شروط الرواية .... لا أنـه تـرك روايـة الحديـث متعمّـدا"(٢٩). ولعـل هـذا الانتشـار للوضع، خاصة بعد أن وجد تربة صالحة في العراق، هو الذي حمل أبا حنيفة على التحـرّي في قبـول الحديث. وهذا التريث من طرفه دليل على تقديره لخطورة النص وأبعد أن يكـون دليـلا علـى إهمالـه أوتقليله من أهميته كما قد يظن.

هذا، وقد نقل الشافعي في الأم، عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، قـولاً يشـبه أن يكـون قاعدة عامة في الأخذ بالأثر والحديث، حيث أورد له قولـه: "فعليـك بـالحديث بمـا تعـرف العامـة، وإياك والشاذ منه.. فما خالف القرآن فليس عن رسول صلى الله عليـه وسـلم وإن جـاءت بـه الروايـة فاجعل القرآن والسنّة المعروفةَ لك إماما وقائدا، واتبع ذلك وقس عليه ما يرد عليك مما لم يوضـح لـك في القرآن والسنة"(٣٠). ومعلوم، كما يلاحظ أحمد أمـين، أن هـذا الموقـف مـن الأثـر أو الخـبر موقـف مشترك بين سائر أئمة المذاهب وفقهائها(٣١).

ومن الغريب أن الذين حاولوا إبراز "عقلانية" أبي حنيفـة، وعـدم "تبعيتـه" للأثـر اعتمـادا منهم على قلّة بضاعته من الحديث، لم ينتبهوا إلى أن عقلانيته" هذه جعلته يضع "القياس" في مرتبـة أدنى من مرتبة "قول الصحابي" الذي يعتبره ـ إن صحَّ ـ حجّة تمنعه من الخروج من قوله إلى قول من دونه في الصحبة، كما تمنعه من القيـاس نفسه(٣٢)، بل لقد أكد شاه ولي الله الدهلوي (١١٧٦هـ) أن أصول مذهب أبي حنيفة قائمة هي الأخرى على "آثار" ترجع إلى حديث ابن مسعود وقضايا علي بـن أبي طالب وبعض قضاة الكوفة، "ثم صنع [أبو حنيفة] في آرائهم كما صنع أهـل المدينـة في آثـار أهـل المدينة، وخرّج كما خرّجوا"(٣٣)، ولم يكن أبو حنيفة يجاوز ويفـارق مذهـب إبراهيـم النخعـي، فقيـه الكوفة، "إلا في مواضع يسيرة، وهو في تلك اليسيرة أيضاً لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة"(٣٤).

لكن الأغرب من كـل هـذا أن "فقهـاء الـرأي" قـد وقفـوا موقفـا متشـدّدا تجـاه مـا بـدا لهـم استخداماً مطلقاً للرأي خارج ضوابط النص من طرف مدرسة الحديث، مثلمـا روى ذلـك الشـافعي أنـه سمع محمد ابن الحسن يطعن على فقهاء المدينة ومدرسة الحديث في قضـائهم، مكتفـين فيـه بالشـاهد الواحد مع اليمين، قائلا: "هـذا زيـادة علـى كتـاب الله"(٣٥)، بـل نلاحـظ من جهتنـا أن الحنفيـة يذهبون إلى عدم الاعتداد بالوصف الذي أدرك المجتهد "مناسبته" لحكم منصوص عليه، ولم يجـد لـه

شاهدا بالاعتبار ولا بالإلغاء، لأنه يحتمل عندهم أن يكون الحكم غير معلل، أو أنه معلل بوصف غير ذلك الذي توهمه المجتهد بمحض عقله. ولعل في كل هذا ما يحملنا على عدم الركون إلى التصنيف التقليدي والمدرسي الذي يصنّف الأحناف في خانة "العقليين"، مقابل المالكية المصنّفين دائما في خانة النصّيّين و "النقليّين".

وهكذا، واعتبارا لهذا التداخل بين العقل والنقل، أو بين الرأي والنص، في الاتجاهين الفقهيين، فقد أدرك قدماء المالكية والحنفية معاً أهمية تلك الأرضية الفكرية المشتركة بينهما، وحاول ـ كل من جهته ـ إبراز أهمية هذا الحبل المشدود بين النص (الأثر) والعقل في صلب المذهب منذ نشأته الأولى، مما يلغي أو يقلص من اتساع تلك الفجوة المفترضة بين المدرستين.

وفي عرف أبي الوليد الباجي (٤٧٣هـ) فإن الإمام مالك "إمام في الحديث وإمام في الرأي" معاً(٣٦)، ولعل شواهد هذا لا تخفى على قارئ المذهب المالكي، بل إنه ليندهش كيف يصرّ الإمام مالك على التمسك بالرأي في الوطن الذي يرفض فيه الحنفي الرأي ويتمسك فيه بالأثر. فقد عرف عن الإمام مالك تقديمه للقياس على الخبر إذا عارض الخبر القياس، خلافا للشافعي(٣٧). كما أن المالكية لا يجعلون من مذهب الصحابة حجّة ويؤخرون خبره على القياس خلافا لأبي حنيفة، ومعلوم أن قول مالك بعمل أهل المدينة هو من باب الأخذ بالعرف لا برأي الصحابي. بل كيف تكون المالكية مجرد مدرسة للأثر والنقل إذا كان أقطابها، عَدَا الشاطبي ولاعتبارات أخرى، يرون دلالة النص العام ظنية لا قطعية، ويعتبرون بالتالي، القياس مخصصا للنص العام استنادا إلى الاستحسان أو المصالح المرسلة، ممارسين هكذا القياس حتى مع وجود النص، خلافا للموقف الحنفي الداعي صراحة إلى إلغاء القياس عند حضور النصّ عامِّ الدلالة. وكل ذلك يعني أن مدرسة المدينة لا تقلّ عن مدرسة العراق اعتمادا على الرأي والقياس(٣٨).

ومن جهة أخرى نلاحظ عند الأحناف نفس ذلك الاهتمام بضرورة شد حبل علم الأصول إلى قاعدتي العقل والنص معا. وعلى حد تعبير شارح **أصول البزدوي**، فإن الحنفية ما سُمُّوا أصحاب الرأي إلا "لإتقان معرفتهم بالحلال والحرام، واستخراجهم المعاني من النصوص لبناء الأحكام، ودقة نظرهم فيها، وكثرة تفريعهم عليها"(٣٩). ولذلك فهو ينعتهم بـ "أصحاب الحديث والمعاني..." بدليل قولهم بجواز نسخ الكتاب بالسنّة، وعملهم بالمراسيل، فقد "رأوا العمل به (أي الحديث) مع الإرسال أولى من الرأي ... وقدموا رواية المجهول على القياس، وقدموا قول الصحابي على القياس"(٤٠). مما يتبيّن معه أن محاولة الفصل والتمييز القاطع بين أهل الرأي وأهل الحديث، هي محاولة غير واضحة، خاصة إذا علمنا أن "المراد من أهل الرأي، قوم توجّهوا، بعد المسائل المجمع عليها بين

المسلمين، أو بين جمهورهم، إلى التخريج على أصل رجل من المتقدمين. وكان أكثر أمرهم حمل النظير على النظير والرد إلى أصل من الأصول..." [٤١]. وإذا كان هذا ينطبق على مدرسة العراق فهو ـ كما نعلم ـ ينطبق على مدرسة المدينة أيضاً.

هكذا ومن خلال تلك الملامح السريعة عن العلاقة بين رجل العلم ورجل السياسة، والمطبوعة غالبا بالمحن في الفترات الأولى من تاريخ الإسلام ـ فترات ازدهار العلم ونمو الدولة معا ـ نستطيع أن نخلص إلى القول مع المؤرخ عبد العزيز الدوري بأن تطور المجتمع الإسلامي أظهر فئة جديدة ازداد أثرها في الرأي العام[٤٢] ... وهم الفقهاء والمحدثون والمفسرون، هؤلاء مثلوا قوة جديدة كان دورها يتسع ويقوي [....] ولم يكن موقفها وديا حين لم يكن معارضا للسلطة القائمة[٤٣]، وتتمثل قوتها ويتسع نشاطها في الأمصار، في الحجاز والعراق بالدرجة الأولى... وقد وجدت الثورات والتذمرّ سندا أدبيا من هذه الفئات في أكثر الأحيان، خاصة وأن رجال العلم البارزين كانوا في العادة بعيدين عن السلطة، مع تأثيرهم الواسع في المجتمع. وهذا أكّد النقد ضد السلطة، بناء على مفاهيم متداولة في المعرفة العلمية وشائعة بين جماهير المسلمين.

* * *

هوامش

١- عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ **الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ٢، ١٩٥٩م، ص ٢٠٨، ٢٦٨، ٢٨٨.

٢- الشهرستاني، محمد: **الملل والنحل**، بيروت، دار المعرفة، طبعة ثانية، ١٩٧٥م، ج ١، ٢١، ٢٢. [نشر على هامش الفصل لابن حزم].

٣- نشره علي سامي النشار وقدم له الشيخ مصطفى عبد الرازق، سنة ١٩٤٧م.

٤- كتب عمر بن عبد العزيز [؟] إلى أحد عماله في شأن "القدرية": "أن استتبْهم، فإن تابوا وإلا فاضرب أعناقهم، وضرب هشام بن عبد الملك عنق "غيلان" وصلبه ولم تزل الأمراء بعدهم في كل زمان يعاقبون أهل الأهواء على حسب ما يرون، ولا ينكر العلماء" السيوطي، **صون المنطق** ... مصدر سابق، ص ١٢٥، وهو ينقل عن "الأجري" المتوفى سنة ٣٦٠هـ.

٥- مصطفى عبد الرازق، **تمهيد**.... ص ٢٥٣- ٢٦٨.

٦- ابن خلدون، (عبد الرحمن)، **المقدمة**، الفصل العاشر، ص ٨٢١.

٧- الغزالي، (أبو حامد)، **المنقذ من الضلال**، بيروت، دار الأندلس، ط ٧، ١٩٦٧م، ص ٧١-٧٣.

٨- **المقدمة**، خاصة، ص ٨٧٥- ٨٧٦.

٩- **المقدمة**، ص ٨٣٠.

١٠- وحيث أن "العلم" عادة، هو المكرس لمثل هذه القيم الفكرية والمبادئ الكلية المجردة، فقد وجد "الموالي" في تعاطيه تعويضا عن افتقادهم للروابط القبلية في المجتمع العربي، فعكفوا أكثر من غيرهم على طلب العلم، وصار "أكثر حملة العلم في الإسلام الموالي" قارن: ابن خلدون، **المقدمة**، الفصل ٤٣: أيضاً ع. الدوري **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، بيروت، دار الطليعة، ط ٤، ١٩٨٢م/ الفصل الثاني، ص ٣٨، ٣٩، ٤٤، ٥٥، ٨٢، ٨٤.

١١- أبو العرب التميمي: **كتاب المحن**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣م، ص ١٤٩، ١٥٦، [تحقيق يحيى وهيب الجبوري]، وقد روى أبو العرب عن فعل جند السلطة الأموية يوم "الحرة" أنهم "ما تركوا جلي ولا أثاث ولا فراش إلا نقض صوفه، حتى الدجاج والحمام كانوا يذبحونها".

١٢- حول هذه التسمية انظر **مقدمة ابن خلدون**، ص ١٠٤٨، وقارن: عمارة (عد) **المعتزلة والثورة**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٧م، ص ٥٤-٥٥.

١٣- الأشعري، أبو الحسن، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م، ج ١، ط ٢، ص ١٥٠-١٦٦.

١٤- نفسه.

١٥- انظر على سبيل المثال: بيضون إبراهيم، مقدمة لكتاب فان فلوتن، **الدول الأموية والمعارضة**، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٠م، ص ٢٠ ونفس الأمر ينطبق على ثورات البربر بالمغرب، نفسه ص: ٢٥، ٢٦.

١٦- النشار، علي سامي: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ط ٧، ١٩٧٧م، ج ١، ص ٣١٥ فما بعد.

١٧- انظر: أبو بكر بن العربي، **أحكام القرآن**، مصر: عيسى البابي الحلبي، ط ٣، ١٩٧٢م، القسم ١، ص ٩٧٥، قارن كذلك.

MAKSISI. G. IBN AQBIL et le resurgence de l'islam traditionaliste au XIS. Damas: institut francais de Damas; 1963.

١٨- ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٨١٦، ٨١٧.

١٩- الشاطبي، إبراهيم، **الموافقات**، مرجع سابق، ج ١١، ص ٦-٧.

٢٠- نفسه، ج ١١، ص ١٠٧.

٢١- ولا تشذ عن ذلك أيضاً الكتابات التي ظهرت حول الموضوع في الغرب، خاصة بأقلام شاخت (J. SHACHT) وبرانشفيك (R.BRUNSCHVIG) وعبد المجيد التركي.

٢٢- الخشني، أبو عبدالله، **قضاة قرطبة**، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٦م، الباب الأول، ص ٢، ٤، ٨.

٢٣- **كتاب المحن**، ٢٥٤، ٢٥٥.

٢٤- انظر كذلك: الشكعة، مصطفى، **الأئمة الأربعة**، القاهرة، دار الكتاب المصري، ط ٩، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص ١٢٣-١٢٤.

٢٥- **ضحى الإسلام**، ج ٢، ص ٤٣، ٤٤، ٨٩.

٢٦- **كتاب المحن**، ص ٢٠٦.

٢٧- الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، ص ١٠٦.

٢٨- انظر حول هذا المشكل **ضحى الإسلام**، ج ٢، ص ٣٠- ٣١، ١٩٤-١٩٥، الخضري: **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص ١٣٨، محمد أبو زهرة، **مالك**، ص ٦٧.

٢٩- **المقدمة**، ص ٧٩٦- ٧٩٩.

٣٠- نقلا عن **ضحى الإسلام**، ج ٢، ص ١٨٥-١٨٧.

٣١- نفس المصدر، ج ٢، ص ١٩٤-١٩٥.

٣٢- نفس المصدر، ج ٢، ص ١٨٧، قارن **بالاعتصام** للشاطبي، ج ٢، ص ٣١٩.

٣٣- الدهلوي، شاه ولي الله، **حجة الله البالغة**، ج ٢، ص ١٤٤.

٣٤- نفس المصدر، ج١، ص ١٤٦، قارن بموقف آخر لأبي حنيفة في: الخضري، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص ١٤٥.

٣٥- **حجة الله البالغة**، ج ١، ص ١٤٦.

٣٦- الباجي، أبو الوليد، **وصية لأولاده**، مجلة المعهد المصري مدريد، ١٩٥٥م، ص٣٥، قارن أيضاً مصطفى عبد الرازق، **التمهيد**، ص ٢٠٦-٢٠٧. وكذلك:
URVOY (Dominique), Le monde des oulamas andalous, p 213.

٣٧- حسب الله، علي، **أصول التشريع الإسلامي**، ص ٥٥.

٣٨- محمد أبو زهرة، **مالك**، ص ٢٣٣.

٣٩- عبد الرازق، **التمهيد**.....، ص ٢١١.

٤٠- نفس المصدر، ص ٢١٩.

٤١- **حجة الله البالغة**، ج ١، ص ١٦١: قارن حول المشكل الجزء الأول من **المدارك** للقاضي عياض، وكذا:
BRUNSCHVIG, R. "Polemiques autour du rite de MALIK" in:
AL-ANDALUS. T. XV. Madrid. 1950.

٤٢- التشديد في النص من عندنا.

٤٣- وذلك لأن السلطة لا ترضى بمجرد عدم المعارضة، بل هي تطلب التأييد اللامشروط. وهذا ما لم تجده عند "رجل العلم" دائما.